



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1999

---

**"manlîch sprach daz wîp": Gyburcs Einsamkeit im "Willehalm" Wolframs  
von Eschenbach**

Schnyder, Mireille

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-93864>  
Book Section

Originally published at:

Schnyder, Mireille (1999). "manlîch sprach daz wîp": Gyburcs Einsamkeit im "Willehalm" Wolframs von Eschenbach. In: Brinker, Claudia; Largier, Niklaus. Homo medietas : Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit: Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag. Bern: Lang, 507-520.

# Homo Medietas

Aufsätze zu Religiosität, Literatur und  
Denkformen des Menschen vom Mittelalter  
bis in die Neuzeit

Festschrift für Alois Maria Haas  
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von  
Claudia Brinker-von der Heyde  
und Niklaus Largier

## Sonderdruck



PETER LANG

Bern · Berlin · Frankfurt/M. · New York · Paris · Wien

*manlîch sprach daz wîp*

Die Einsamkeit Gyburcs in Wolframs ›Willehalm‹<sup>1</sup>

Gyburc, die Frau zwischen zwei Religionen, zwei Sippen, zwei Welten, hat immer wieder das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Denn die Zwischenstellung macht sie in Wolframs ›Willehalm‹ auch zum Mittelpunkt, um den herum sich die Handlungsstränge knüpfen, Krieg und Minne sich kristallisieren und an dem und in dem die christliche Religion schliesslich triumphiert und gerettet wird. Regungsloser Punkt, im Innern der Festung von Orange, auf den hin jede Bewegung zielt und von dem aus jede Bewegung ihren Anfang nimmt. Doch ist diese Mitte der Welt auch Rand der Welten, die sich in ihr berühren.

— Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, welch einzigartige Rolle dieser Frau, die durch List, Verstand und *güete* die Handlung bestimmt, bei Wolfram gegeben ist, eine Rolle, die in der sogenannten ›Toleranzrede‹ ihren Höhepunkt findet. Ob Gyburc aber in ihrer Exzeptionalität zur Heiligen wird oder lediglich Bild einer politisch aktiven Frau ist, die durch Klugheit und kriegereische Tatbereitschaft zur weiblichen Heldin wird, ist man sich nicht einig. Im folgenden soll gezeigt werden, wie die schwierige Deutung Gyburcs in der Erzählung selber in nicht zu lösender Doppeltheit angelegt ist.

Als Willehalm nach seiner vernichtenden Niederlage gegen das heidnische Heer allein nach Orange zurückkehrt, erfährt Gyburc zum ersten Mal, dass nicht nur ihr Ex-Mann Tibalt kam, um sich für den Verlust von Arabel/Gyburc an den anderen Mann und Glauben zu rächen, sondern dass ihr Vater mit der ganzen Verwandtschaft angerückt ist (*sîne man und al mîn künne*, 94,17), und realisiert den Todernst ihrer Lage. Ihre Reaktion ist ein unmissverständlicher Aufruf zum Kampf bis zum letzten, was vom Erzähler folgendermassen kommentiert wird:

---

1 Die vorliegenden Überlegungen wurden in kürzerer Form als Vortrag am International Medieval Congress in Leeds, 8.-11. Juli 1996, vorgetragen.

manlîch sprach daz wîp,  
als ob si manlichen lîp  
und mannes herze trûege. (95,3 ff.)

Männlicher Wehrwille, männliche Tapferkeit, so wird das herkömmlich verstanden, und so reiht sich Gyburc in die Kette kämpfender Frauen in der Literatur des Mittelalters ein.<sup>2</sup> Aber Gyburc steht mit dieser ›männlichen Rede‹ unter den Protagonistinnen des höfischen Romans sehr allein da.<sup>3</sup> Auch lässt sich die dreifach betonte Männlichkeit Gyburcs, sehr unerwartet eingeführt, in der dezidierten Kampfbereitschaft der Frau nicht recht motivieren. Denn von Anfang an begegnet sie als *wîplîchez wîp* (75,12) *par excellence*:

In der klagenden Vorschau auf die Ereignisse wird auf ihre verderbenbringende Rolle als Frau zwischen zwei Männern und Religionen (7,27–

2 Vgl. Joachim Bumke: Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit, Heidelberg 1959, 149; Eva Schäufele: Normabweichendes Rollenverhalten: Die kämpfende Frau in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts, Göttingen 1979 (GAG 272), 43, 52, 67, 93. Sie deutet die Wehrbereitschaft der Frau als Realitätsbezug (69 f.); Ursula Liebertz-Grün: Das trauernde Geschlecht. Kriegerische Männlichkeit und Weiblichkeit im ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach, in: GRM 46 (1996), 383–405. Sie spricht vom »höchste(n) Lob, das der Erzähler ihr aus der Perspektive kriegerischer Männlichkeit erteilt« (390). Ebenso schon Petra Kellermann-Haaf: Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts, Göttingen 1986 (GAG 456): »Dieses Zeugnis von Gyburcs Mut und ungebrochener Energie nötigt dem Dichter Bewunderung ab, der er in dem grössten Kompliment, das die mittelalterliche Männergesellschaft an eine Frau zu vergeben hatte, Ausdruck verleiht.« (90). Thomas Grenzler hingegen liest die Stelle erstaunlich als Kritik Wolframs an der sich männlich gebärdenden Frau: »so zu sprechen ist ihr in Wolframs Sinn als Frau nicht angemessen. [...] Gyburc demonstriert den Besitz von Eigenschaften, welche einem ›man‹, einem Ritter angemessen sind, jedoch nicht einem ›wîp‹.« Thomas Grenzler: Erotisierte Politik – Politisierte Erotik? Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs ›Willehalm‹, im ›Nibelungenlied‹ und in der ›Kudrun‹, Göttingen 1992 (GAG 552), 55. Marlis Schumacher meint, dass sich Gyburc durch ihren Einsatz im Kampf »ihrem Gatten als ebenbürtige Gefährtin zur Seite« stelle (155). Marlis Schumacher: Die Auffassung der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach, Heidelberg 1967.

3 Es ist die einzige mir bekannte Stelle in der höfischen Literatur, in der adverbial *manlîch* auf die Rede einer Frau bezogen wird.

8,7) sowie ihre Aufgabe als Glaubenszeugin, die durch ihre Taufe ein öffentliches Zeichen setzte (9,12-20), hingewiesen, wobei sie subtil in ihrer ersten Situation als passiv Erleidende gezeigt wird, erworben und verloren, in der zweiten Situation aber Subjekt der Handlung wird: sie nannte sich Gyburc, sie wählte die Taufe. Auf dem Schlachtfeld dann wird sie ausschliesslich in ihren weiblichen sozialen Funktionen erinnert: als Frau von Tibalt und Tochter Terramers, als Geliebte (und Frau) von Willehalm, als kummervolle Frau, die *wîplîche sorgen* hat (14,3), als Mutter und Ziehmutter, *minnedîchez wîp, sîez amîe* (39,12,21), gütig und hilfreich (52,18), aber auch verfluchte Gesetzesbrecherin, Ehebrecherin, Abtrünnige (44,9), eine Frau mit zwei Namen. Nie aber hat sie bis dahin auch nur den leisesten Ruch von Männlichkeit. Als Frau ist sie der Ort, in dem sich Minne- und Religionskampf der zwei Nebenbuhler treffen; in der doppelten Identität ihres Körpers (Arabel/Gyburc) prallen die zwei Besitzansprüche zusammen und sind ihre zwei Namen Standarten zweier Heere. Im Machtbereich und Vorstellungsbereich der Männer, auf dem Schlachtfeld, ist sie klar in ihrer Weiblichkeit definiert.

Erst als Willehalm nach seiner Niederlage in das nur noch von Gyburc und einem Geistlichen gehaltene Orange (89,28 ff.) zurückkehrt<sup>4</sup>, tritt sie selber ein erstes Mal handelnd in die Erzählung: klug, misstrauisch, ängstlich. Und da entzieht sie sich dem von ihr auf dem Schlachtfeld gezeichneten Bild. Sie erkennt den in fremde Rüstung verkleideten Willehalm, der um Einlass bittet, nicht, und verlangt Beweise für seine Identität. In fremder Rüstung ist er ihr nicht vertrauter als ihre heidnischen Verwandten: *si sprach: ir sît ein heidensch man!* (89,16).<sup>5</sup> Während Willehalm sie als *sîezîu Gîburc* (90,2) anspricht und sie durch Erwähnung seiner Sehnsucht und der tröstenden Freude, die sie ihm gewähren kann, in den erotisierten und sexualisierten Minnebezug hereinzieht, erwidert Gyburc, indem sie den von Willehalm an-

4 Dass Gyburc ein Kaplan zur Seite steht, hat wohl weniger damit zu tun, dass sich Wolfram Gyburc »so ganz ohne männlichen Beistand [...] wohl nicht vorstellen« konnte, als mit dessen Rolle als Vertreter des christlichen Glaubens. Vgl. Eva Schäufele [Anm. 2], 51.

5 Ich zitiere nach: Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen, übers., komm., hg. von Joachim Heinze, Frankfurt a.M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters 9).

geschlagenen Ton des Minnebezugs wieder in das Kriegsgeschehen aufbricht: Das einsame Kommen des Markgrafen – für einen Liebenden angemessen – ist Gyburc in der Kriegssituation verdächtig: *ich en bin des niht gewent, daz der marcrave al eine kume* (90,6 f.). Seine einsame Rückkehr widerspricht dem Bild, das sie von ihm hat, als einem Kämpfer, der seine Leute nicht fliehend im Stich lässt (89,16–27 / 90,6–11). Deshalb verlangt sie, dass er seine Identität einerseits augenblicklich durch die Befreiung der gefangenen Christen beweist, andererseits die mögliche Täuschung durch die einzelne Tat ausschliesst, indem er das Zeichen früherer Glaubenstaten, seine Narbe im Gesicht, vorweist. In der Unsicherheit zwischen Feind und Freund, heidnischem Ritter und christlichem Ritter, zieht sich Gyburc auf den Glauben als Prüfstein zurück, der, sicherer als Minnebindung und Augenschein, die Identität beweist. War in der französischen Version der ›Bataille d'Aliscans‹ die Befreiung der gefangenen Christen als Minnedienst gezeichnet, den Gyburc von Willehalm verlangte, nachdem sie ihn schon erkannt hatte<sup>6</sup>, wird sie bei Wolfram zum Mittel christlicher Barmherzigkeit (90,16 f.). Indem Gyburc gerade nicht auf die erotisierte Rede Willehalm eingeht, öffnet sich der Minnebezug zwischen Gyburc und Willehalm in den die Gesamtheit der Christen umfassenden Liebesbezug der Caritas.

Es ist nicht der Minnebeweis, der Gyburc Willehalm's Identität offenbart, sondern der Glaubensbeweis – in der Gegenwart und in der Vergangenheit. Diese Minneabsage im Zeichen des Glaubens, dieser Widerstand gegen die von Willehalm geforderte Rolle der Trösterin, die den Liebenden einlässt, ist Zeichen ihrer Klugheit und Vorsicht gegenüber dem Unerkannten. Als Mittel der Glaubensprüfung steht Gyburc aber, dem möglichen Ehemann gegenüber, in für sie verdächtiger Art ausserhalb jeder Minnebindung und sozialen Abhängigkeit. Denn, ist der Ritter vor dem Tor Willehalm, hat sie kein Recht, ihn nicht einzulassen, hat sie auch kein Recht, seine Minnebitte auszu-schlagen. Ein Dilemma, das sie durch prophylaktische Entschuldigung zu lösen sucht, indem sie verspricht, ihm – sollte er sich als Willehalm entpuppen – dienend vollkommen zu Willen zu sein:

---

6 Zur frz. Vorlage vgl.: Bodo Mergell: Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen, 1. Teil: Wolframs Willehalm, Münster 1936, 97.

hân ich denne ze lange gebiten,  
 ich kan mit vorhtlîchen siten  
 umb iuwer hulde werben  
 (daz enlâz ich niht verderben)  
 mit dienstlichem koufe. (92,7-11)

Dabei nimmt sie in ihrer Ausdrucksweise den Minnediskurs auf, verdreht aber die darin angelegte Machtkonstellatation von werbendem Mann und umworbener Frau: sie wird durch Minnedienst um Willehalm's *hulde* werben. Wird in der kriegerischen Verteidigung im Zeichen des Glaubens die Machtkonstellatation zwischen der wehrwilligen Frau und dem fremden Ritter gegen die soziale Norm verdreht, wird diese mögliche Verkehrtheit von Gyburc durch eine Umkehr der auf Überhöhung der Frau angelegten topischen Minnekonstellatation im höfischen Diskurs ausgeglichen.

Nachdem Willehalm schliesslich seine Identität bewiesen und Gyburc ihn entsprechend als liebende Frau empfangen hatte, erfährt sie die Katastrophe, die das Heer von Willehalm traf und die Grösse des feindlichen Heeres, das aus ihrer ganzen Verwandtschaft besteht. Und da nun ruft sie *manlîch* zum Kampf bis zum Tod gegen ihren Vater und ihre Verwandtschaft (94,16 ff.). Das *wîplîche wîp*, die *süeziu Giburc* wird in dem Moment, wo ihr der Konflikt zwischen leiblicher Verwandtschaft und christlicher Gemeinschaft, zwischen altem Ehemann und neuem Ehemann, zwischen Heidentum und Christentum regelrecht auf den Leib rückt, zum Mann im Geist, *als ob si manlîchen lîp / und mannes herze trüege*.

Indem sie aber zum Kampf gegen den Vater aufruft, stellt sie sich öffentlich gegen ihre leibliche Verwandtschaft und entscheidet sich für ihren neuen Namen.

Es ist also nicht einfach der Wehrwille, der sie als Mann auszeichnet, sondern das Wort gegen die Familie. Nicht ihre physische Stärke, auch nicht ihr Mut, machen sie zum Mann, sondern das Wort, der Geist. *lîp* und *herz* bleiben die einer Frau, aber die Sprache, die aus ihnen kommt, ist die eines Mannes, so dass man meinen könnte, Herz und Leib wären es auch. Genau in diesem *als ob* liegt aber auch die Tragik der Figur der Gyburc.<sup>7</sup> Denn es ist dieses *als ob*, das sich

<sup>7</sup> Meissburger meint, dass Gyburc keine tragische Figur sei. Im Horizont der festgeschriebenen sozialen Ordnungen ist sie es nicht. Als Figur, die im Glau-

zwischen Geist und Körper spannt, und in dem sich die im Glauben scheinbar gebrochene Ordnung erhält.

Mit ihrer Rede gegen die leibliche Familie erfüllt Gyburc die Forderung Christi (Mt 10,37): »Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.« Sie wird zu der Frau, die ihre sozial definierte Rolle, ihre weltliche Rolle aufgibt für den Glauben und die Liebe Willehalms als Instrument dieses Glaubens.<sup>8</sup> In der patristischen Tradition ist genau das aber eine Möglichkeit, wie die Frau ihre Weiblichkeit übersteigen kann: *muliebri habitu, virili fide* (Frau im Gehaben, Mann im Glauben), wie Augustinus es von seiner Mutter sagt<sup>9</sup>, *pietatem in filios pietate in Deum superans* (die Liebe zu den Kindern durch die Liebe zu Gott übersteigend)<sup>10</sup>, wie Hieronymus die heilige Paula lobt. Die *manliche* Rede Gyburcs ist also nicht Zeichen ihrer Wehrwilligkeit, sondern als Ausdruck ihrer Abkehr von der eigenen Familie Zeichen ihrer Glaubensstärke, die nicht in einem Mutter-, Tochter-,

---

ben diese Ordnungen aber durchstösst, durch das soziale Netz aber wieder eingefangen wird, ist sie es doch. Gerhard Meissburger: »Gyburg«, in: *ZfdPh* 83 (1964), 64–99, hier: 65.

- 8 So schreibt Hieronymus über die heilige Paula: »Et tamen siccos oculos tendebat ad caelum, pietatem in filios pietate in Deum superans. Nesciebat matrem, ut Christi probaret ancillam.« Saint Jérôme: *Lettres*, éd. Jérôme Labourt, Bd.V, Paris 1955, Ep. 108,6: *Epitaphium sanctae Paulae*, 164. Ebenso sagt er: »quandiu mulier partui servit et liberis, hanc habet ad virum differentiam, quam corpus ad animam. Si autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir, quia omnes in perfectum virum cupimus occurrere.« *Comm. in Ep. ad Ephesios lib.III, cap. 5*, PL 26, Sp. 567A. Vgl. zu dieser Thematik auch: Barbara Newman: *From Virile Woman to Womanchrist*, Philadelphia 1995; Kerstin Aspegren: *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990 (*Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies A. Women in Religion* 4); Kari Vogt: »Männlichwerden« – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: *Concilium* 21 (1985), 434–442. In Bezug auf Vorstellungen des 13. Jahrhunderts vgl. Elisabeth Gössmann: *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts*, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hg. von A. Zimmermann, Berlin-New York 1979 (*Miscellanea Mediaevalia* 12/1), 281–297. Vgl. v.a. 292 f.

- 9 Augustinus: *Confessiones*, hg., übers., erl. von Joseph Bernhart, Frankfurt a.M. 1987, IX, 4,8, 434.

- 10 Vgl. Anm. 8.



Gattinnenherz wurzelt, sondern Frucht eines *mannes herze* ist, in der der *lîp* nicht mehr der *süeziu lîp* der Frau ist, sondern der *manliche lîp* der zum Tod bereiten Märtyrerin für den Glauben.<sup>11</sup>

Wenn Gyburc in ihrer Glaubensstärke, ihrem Verzicht auf Familienzugehörigkeit und ihrer Bereitschaft für den *touf* zu sterben vom Erzähler als Mann charakterisiert wird, wächst sie in gut patristischer Tradition in diesem Krisenmoment zum Mann heran, so bleibt sie für die Gesellschaft aber, sei dies die heidnische oder die christliche, immer Frau. Das *als ob* hat im sozialen Kontext keine Gültigkeit. So reagiert Willehalm auf die *manliche* Rede Gyburcs, indem er sie umarmt und küsst<sup>12</sup>:

er was wol sô gevüege,  
daz er si nâhen zuo z'im vienc.  
ein kus dâ vriuntlich ergienc. (95,6 ff.)

Und er will von ihr bei ihrer *wîpheit* wissen, was er tun soll, bleiben oder Hilfe holen (95,29). Er ist es auch, der dann *manlichen trôst* spendet und die Anweisungen zur Verteidigung gibt (96,25).

Für Heiden und Christen bleibt Gyburc auf ihre weibliche soziale Rolle beschränkt. Denn nur so kann sie, als Objekt der Macht, zum Zankapfel werden, zum Streitobjekt zwischen Mann und Mann, Gott und Gott, Familie und Familie. In ihr bekriegen sie sich und in ihr

11 Vgl. dazu Bumke [Anm. 2], 149, auch wenn ich ihm in seiner consequenten Auslegung der Attribute Gyburcs auf die *femina spiritalis* hin nicht ganz folgen kann.

12 Ukena-Best sieht darin ein Zeichen für »die innige, in wechselseitiger Ergänzung sich offenbarende Übereinstimmung des Paares: Er dankt ihr für den Rat, indem er sie in Liebe umarmt und küsst.« Elke Ukena-Best: Die Klugheit der Frauen in Wolframs von Eschenbach ›Willehalm‹. Ein Beitrag zur Erforschung des Frauenbildes in der höfischen Epik des deutschen Mittelalters, in: Zwischen Schrift und Bild. Entwürfe des Weiblichen in literarischer Verfahrensweise, hg. v. Christine Krause [et al.], Heidelberg 1992, 5–40, hier: 19. Dadurch blendet sie aber die Spannung, die im Text durch Erzählerkommentar und Protagonistenreaktion aufgebaut ist, vollkommen aus. Eva Schäufele [Anm. 2], weist schon auf die doppelte Rolle Gyburcs hin, weiblich gegenüber den christlichen Helden, männlich-kämpferisch in der Verteidigung gegen die Heiden (52). Wenn sie aber meint, dass es Wolfram widerstrebte, »sie als ihrem Mann überlegen darzustellen« (93), er deshalb die Umarmung Willehalm einschlebe, vermengen sich in der Deutung die Ebene des Kommentars mit der der Erzählung.

prallen Hass und Liebe aufeinander.<sup>13</sup> Die Deutung im Kommentar des Erzählers findet in der Wahrnehmung der Protagonisten kein Echo, bleibt hagiographische Rechtschreibung.

Es ist Wolframs Kunst, dass er den Riss, der sich hier für Gyburc auftut, nicht schliesst. Weniger versöhnlich als seine Interpreten, die fast immer in Gyburc die zum vollkommenen Christentum findende Frau sehen. Wolfram kennt sie auch anders: Kaum ist sie allein, ohne Zeugen, ohne Gesellschaft (Willehalm schläft auf ihrem Herzen), bricht der Riss in ihr laut auf. In ihrer Not richtet sie sich an Gott. Denn im Bekenntnis zu ihm ist sie in die Einsamkeit gefallen, zwischen Ost und West, Familie und Freunde, Sohn und Ziehsohn, Arabel und Gyburc – in die Einsamkeit des *manlichen* Wortes aus dem Munde einer Frau. Ihre Einsamkeit gehört Gott und in ihr richtet sie sich wieder bekennend an ihn. Und sie wünscht sich in ihrer Verzweiflung den Tod, als Ausweg aus der innerweltlichen, sozialen, politischen und emotionalen Verstrickung. Trost gibt es keinen für sie. Denn sie ist die einzige, die doppelten Verlust erlitten hat<sup>14</sup>:

ei, waz ich hôhes prîses hân verlorn:  
maneges heldes triuwe, die ich vant,  
dô ich der Arboise lant  
und den kûnec und des kint verliez  
und der touf den ungelouben stiez  
von mir und daz ich kristen wart! (102,12-17)

13 Was ihr Vater mit Zorn an Schaden anrichtet, muss sie mit Liebe vergelten (100,14-17), wenn die Christen gegen die Heiden ziehen, bittet sie um Barmherzigkeit. Es ist schon fast maliziöser Euphemismus, hier, wie z.B. Cormeau, von der »ausgleichenden Rolle der Frau« zu sprechen. Christoph Cormeau: »ist mich von Kareln uf erborn / daz ich sus vil han verlorn?« Sinnkonstitution aus dem innerliterarischen Dialog im »Willehalm« Wolframs von Eschenbach, in: Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur, hg. v. Gerhard Hahn und Hedda Ragotzky, Stuttgart 1992, 72-85, hier: 79.

14 Vgl. Meissburger [Anm. 7], 65. Rocher weist auf die doppelte Bindung Gyburcs und das darin gründende Leid hin, als Voraussetzung für ihre einzigartige Rolle: »La double fidélité de Gyburc la conduit en effet à prendre une vue peut-être unique en son temps de l'unité du genre humain. C'est dans l'expérience de la douleur que Gyburc puise cette lucidité.« Daniel Rocher: La femme entre deux familles dans la littérature narrative allemande au Moyen Age, in: Les Relations de Parenté dans le Monde Médiéval, Aix-en-Provence 1989, 249-255, hier: 253.

In ihrem Verlust der christlichen Freunde steckt der Verlust der Verwandten drin – so wie es sich in diesen Versen auch formal ausdrückt. Der Trost, den ihr der durch ihre Tränen geweckte Willehalm darauf spendet, mag sie als Gyburc trösten, nicht aber als Arabel.<sup>15</sup>

Bittet Gyburc kurz darauf den um Hilfe wegreitenden Willehalm sorgenvoll, sie nicht zu verraten, sie nicht mit Französischen zu vergessen (*und denke, waz ich durh dich liez*, 104,23), mag man staunen über dieses scheinbar unziemliche Misstrauen dem Helden gegenüber. Sie weist hier aber nicht einfach überflüssigerweise nochmals auf ihr Opfer hin, was ihr einige Interpreten übel nehmen, sondern sie ist sich dessen Gefährdetheit in der Welt sehr bewusst.<sup>16</sup> Ist sie in ihrem heiligmässigen Glaubensentschluss in ihrer *virilitas* gezeigt, bleibt sie für die Gesellschaft – und darin auch für sich – die Frau und als solche verletzliches Objekt verschiedenster Machtkonstellationen.<sup>17</sup> Wenn für sie die Liebe zu Willehalm mit der Liebe zu Gott verschmilzt, besteht

---

15 Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass Gyburc hier noch nicht zum vollen Glauben gefunden habe, weshalb Willehalm sie mit dem Verweis auf Gottes sichere Hilfe trösten müsse. Seine Antwort – mit Bezug auf eigene Erfahrung – wird Gyburcs Not aber in keiner Weise gerecht: die Verfolgung durch den Vater und den dadurch erfolgten Verlust des neuen Sohnes (Vivianz). Für Willehalm gibt es den Widerstreit zwischen sozialen, politischen und emotionalen, religiösen Bindungen nicht. Zur Glaubensdefizienz Gyburcs u.a.: Gerhard Meissburger [Anm. 7], 82; Eva Schäufele [Anm. 2], 78 f.

16 So unmotiviert, wie Ehrismann diese Mahnung liest, sehe ich sie, im Rückblick auf das Klagegebet, nicht. Otfrid Ehrismann: ›Tandaradei‹, ›hêre vrouwe‹ und die ›Schwelle des Allerheiligsten‹. Frau und Tabu, in: Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht 60,2 (1987), 36–54, hier: 46. Meissburger sieht in diesem Misstrauen Gyburcs eine Parallele zu ihrem Rechten mit Gott – hier wie da habe sie noch nicht zur richtigen Minne gefunden [Anm. 7], 83 f. Schumacher [Anm. 2], hebt als Motivationsgrund dieser Ermahnung zur Treue das Alter Gyburcs hervor (146 ff.).

17 Für den Adeligen in der Zeit Wolframs war es üblich, sich nicht mit der Ehefrau zu begnügen. Vgl. u.a. dazu: Werner Rösener: Die höfische Frau im Hochmittelalter, in: Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. Josef Fleckenstein, Göttingen 1990, 171–230, hier: 189 f. Ehrismann [Anm. 16], erwägt dann vielleicht nicht zu unrecht eine zeitkritische Note in Gyburcs Mahnung an Willehalm (47).

für Willehalm diese Affekt-Verknüpfung nicht. Seine *triuwe* ist als Spiegel ihrer *triuwe* auch *triuwe* zu Gott, bleibt aber Spiegelbild, Echo.<sup>18</sup>

wer möht ouch haben den gewin,  
als ich von dir beräten bin  
an hôher minne teile,  
sîn leben waere dar umbe veile  
und allez, daz er ie gewan? (95,11-15)

Vollzieht sich aber vor Willehalms Wegtritt noch der Herztausch (109,8 f.), ist das topische Formalität, darin aber auch Rückgriff auf die höfisch-ritterliche Gesellschaftsordnung.<sup>19</sup> Denn für die Abwehr von Bitten und Drohen des Vaters braucht Gyburc nicht Willehalms Herz, sondern das eigene, getaufte, *manlîch herz*. Der Kampf zwischen Vater und Tochter ist in erster Linie ein Wortgefecht, ein Religionsgespräch. Ihre Waffe ist da der *touf*, seine Bitten und Drohen:

swie vil ir vater des gewuoc,  
daz er si wolde überkomen,  
si sprach: »ich hân den touf genomen« (215,8-11)

Für Gott hat sie alles hingegeben (215,26-216,2), für ihn ist sie auch bereit zu sterben (216,24-216,29). Willehalms Herz braucht sie da nicht. Im Ordnungsgefüge der höfischen Gesellschaft muss sie aber als Frau ihre Rolle der Minneherrin Willehalms erfüllen, so wie dieser für sie zu kämpfen hat. Die *virilitas*, die sie mit dem *touf* und dem unerschütterlichen Glauben erworben hat, ermöglicht ihr den Sieg über den heidnischen Vater, hat im höfischritterlichen Diskurs aber keinen Platz. Denn so wie sie Arabel von der heidnischen Gesellschaft distanziert, distanziert sie Gyburc auch von der christlichen.

18 Ich bin nicht ganz einverstanden, wenn Ehrismann [Anm. 16] meint, solche Warnung sei »unnötig und psychologisch unbegründet« und kann ihm auch nicht folgen, wenn er sagt: »[...] weil die Warnung so unnötig ist, verführt sie den Hörer auch zum Lächeln und macht dadurch die Ehelehre leichter rezipierbar« (47).

19 Schumacher [Anm. 2] deutet das Motiv des Herzentauschs bei Wolfram als Zeichen der inneren Nähe der getrennten Gatten, als Ausdruck eines »Seelenzustands«, und sieht eine Verinnerlichung des Topos bei Wolfram. 152, 114 f.

Das Bild der Befreiung Willehalms aus der heidnischen Gefangenschaft, sozusagen Krönung des Glaubensstreits zwischen Vater und Tochter, lässt sich auch als Bild für die eigene Befreiung aus der Gefangenschaft des Unglaubens in die Freiheit der Taufe, in die Freiheit des Dienstes am christlichen Gott – und an Willehalm lesen:

»dô was ich kûneginne dort  
und pflac vil grôzer rîcheit.  
sus lônde ich sîner arbeit:  
von boien und von anderem sînem versmiden  
macht ich in ledic an allen sînen liden  
unt vuor in toufbaeriu lant.  
ich diene im und der hoesten hant.« (220,24–30)

In diesem Doppeldienst aber wird die Freiheit wieder zweifelhaft. Und mit einem leichten Silberblick des ausgehenden 20. Jahrhunderts kann es nicht wundern, dass Gyburc, in der Meinung, die Heiden kämen wieder, sich neu wappnet, als Willehalm mit Verstärkung zu dem belagerten Orange zurückkommt, um sie zu retten. Ein Missverständnis, in dem sich die alten Familienbindungen mit den neuen Bindungen in der Bedrohung der im *touf* befreiten, *manlîchen* Frau, übereinanderschieben.

harnasch muose wider an ir lîp.  
manlîch, ninder als ein wîp,  
diu kûnegin gebârte. (226,29–227,1)

Es ist die zweite Stelle, an der das Epitheton *manlîch* Gyburc gegeben wird. In Verkennung ihrer weiblichen Verpflichtung dem Freund gegenüber wappnet sie sich gegen den (vermeintlichen) Feind. Man kann das als lächelndes Spiel Wolframs mit der Idee des Minnekriegs sehen, in bezug auf Gyburcs vertracktes Rollenspiel, zwischen Heidenverwandtschaft, Gott und Christenfreunden aber liest es sich auch als nicht nur ganz spielerische Wappnung gegen die neue soziale Bindung. Und wenn Gyburc, *diu durh vreud erschrac* (228,27) in Ohnmacht fällt, als sie Willehalm erkennt, dieser sich deshalb etwas gedulden muss, bis man ihn einlassen kann, da sie allein die Schlüsselgewalt über die Burgtore besitzt, ist hier ein Moment der Leere eingeschoben, in dem sich Gyburc die Kämpferin in Gyburc die liebende Frau verwandeln kann. Die Leere der Ohnmacht ermöglicht ihr den Übergang von der Die-

nerin Gottes und Glaubensheldin zur Dienerin Willehalms und liebenden Frau, vom *manlîch wîp* zum *wîplîch wîp*.<sup>20</sup>

Im Moment, wo Willehalm in der Burg ist, versucht sie, ihre Rolle als Frau wieder zu erfüllen. Vor Willehalm legt sie ihre Waffen ab, und in seinem Auge, als dem Auge des Liebenden, verschwinden die Rostspuren der Rüstung auf ihrem Körper (243,29 f.). Dabei werden die Spuren des Kampfes auf ihrem Körper nicht nur von Willehalm übersehen, sondern auch von ihr dann verwischt und beseitigt (248,3–8). Die kämpfende Frau wird hier deutlich aus der bekannten Reihe kriegerischer Frauen ausgegliedert, indem sie sich selber von dieser fremden Rolle distanziert, indem aber auch der Erzähler sie von Kamille und Karpite absetzt, die hoch zu Ross stritten, während Gyburc sich durch Geschosse verteidigte und vor allem auch durch List (229,26–230,5). Sie reitet nicht ins freie Feld, sondern bleibt in der Festung, verteidigt sich hinter der Mauer, hält körperliche Distanz zum Feind.

Und wenn sie dann von Heinrich dankend mit den Glaubenskämpfern Olivier und Roland verglichen wird (250,15–19), bezieht sich das auf ihre Unverzagtheit im Sinne einer Beständigkeit, bis zum letzten bereite Glaubenstreue, nicht aber auf die Kampfestaten.<sup>21</sup> Denn in bezug auf diese wird sie gerade für ihre spezifisch *kîuschen siten* (250,19) gelobt, wie sie dann auch nicht für ihren Mannesmut, sondern für ihre Weiblichkeit verdankt wird:

Heimrîch und al die sîne sîn  
 dancten dô der kûnegîn,  
 daz si ir vater rât übergîenc  
 und von mâgen noch von sune enpfîenc  
 dehein ir sunder urbot,  
 und sprâchen, si hete den hoehesten got  
 und ir vil werden minne  
 mit wîplîchem sinne  
 an dem marcgrâven geêret  
 und ir saelekeit gemêret. (260,1–10)

20 Kellermann-Haaf [Anm. 2], sieht hier ein komisches Element, indem die gerüstete, männliche Frau einer weiblichen Schwäche anheimfalle, die Begegnung mit dem Geliebten das bewirke, was die Begegnung mit dem feindlichen Heer nicht erreichte (93).

21 Bumke [Anm. 2], meint: »Durch den Vergleich mit den als Märtyrern gefallenen Helden Karls rückt Gyburg selbst in den Bereich des Märtyrertums« (149).

Genau das, was in ihrer hagiographischen Stilisierung als *virilitas* gelobt wird, die Abkehr von der Familie, wird im Dank der christlichen Verwandten in die Weiblichkeit gebannt. Das *als ob* (*als ob si manlîchen lîp und mannes herze trûege*) wird hier wieder aufgelöst. Ihre Wehrwilligkeit wird zur Maskerade, zur weiblich-listigen Gebärde, *herz* und *lîp* und *rede* sind wieder die einer Frau.

Diese irritierende Umwandlung der *mulier virilis*, die für den Glauben kämpft, in die liebende Ehe-Frau, die sich aus List als Ritter verkleidet, wird durch den selbstironischen Einschub des Erzählers aufgefangen:

mir waere ein zageheit geschehen,  
 ob ich ein wîp het ersehen  
 sô kûenlîch gestanden.  
 mir wirt halt sus enblanden,  
 sô ich ungewâpent wîp grîf an,  
 ob ich mit êren scheide dan. (Wh. 243,23–28)

Der Glaubenskrieg wird zum spielerischen Liebeskampf, die Märtyrerin zur demütig dienenden Ehefrau.<sup>22</sup> Die unauflösliche Diskrepanz zwischen der zur Glaubensheldin stilisierten Frau und der in einem sozialen, gesellschaftlichen Kontext eingebundenen Frau wird in der ironisierenden Minne-Krieg-Metaphorik entschärft.

Es ist faszinierend, wie Wolfram in Gyburc die Idee der *mulier virilis* als der Frau, die im Glauben Mann ist, sozusagen in der Doppelspiegelung von Handlung und Handlungskommentar entwickelt. Es ist die deutende Erzählerbemerkung, die Gyburc in ihrem Glaubensentschluss Männlichkeit attestiert. Und es ist die Perspektive der Protagonisten zu beiden Seiten, in der Arabel-Gyburc als *wîplîchez wîp* par excellence erscheint. Indem aber die Spannung zwischen individuellem Glaubensentschluss und sozialer Rolle auf die Ebene der Geschlechterrollen verlagert wird, wird in Gyburc, der Glaubensheldin, die Unlösbarkeit des Konfliktes deutlich.<sup>23</sup> So wie sie in der Gesellschaft immer

22 Kiening sagt u.a. im Zusammenhang mit diesem Erzählereinschub: »Trotz seiner kontrastierenden Funktion wirkt das Umschwenken auf Persönliches insgesamt unvermittelt.« Christian Kiening: Reflexion – Narration. Wege zum ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach, Tübingen 1991 (Hermæa 63), 159.

23 Corneau [Anm. 13], spricht erstaunlicherweise allein von einem Loyalitäts-Konflikt Rennewarts und erwähnt Gyburc in diesem Kontext mit keinem Wort (83).

die Frau bleibt, bleibt sie immer die doppelt Verlierende, die keinen Trost kennt. Denn ihr Körper muss Ort des männlichen Besitzanspruches bleiben, um als solcher Bühne des Macht-Konfliktes zu sein. Als Glaubensheldin aber steht sie am Rand der Handlung, im Kommentar.<sup>24</sup> Das ihr zugeschriebene männliche Wort verbannt sie an den Rand der Gesellschaft, in eine verzweifelte, letztlich sprachlose Einsamkeit vor Gott:

zwô und sibenzec sprâche,  
 der man al der diete giht,  
 die enmôhten gar volsprechen niht  
 mîne vlüstebaeren sêre,  
 ich enhab der vlüste dannoch mêre. (101,22-26)

---

24 Auf diesem Hintergrund ist eine Lesart wie die von Ukena-Best [Anm. 8] zu harmonisierend: »An seiner Protagonistin Gyburc zeigt Wolfram, dass auch eine Frau zu überragenden, gemeinschaftsbezogenen Leistungen von persönlicher und politischer Tragweite, also zu Heldentum, befähigt ist, ohne ihre Weiblichkeit zu verlieren oder zu pervertieren« (24).